26e ANNÉE (3e SÉRIE) Nº 26 30 JUIN 1904

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'Ami du Clergé paroissial ; *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS

de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — *De l'application théorique et pratique de la méthode de direction des récidivistes.* — Je dois dire tout d'abord, pour éclairer le cas de conscience que je désire poser au cher *Ami*, ce que j'entends (c'est la définition théologique exacte) par récidiviste : « l'habitudinaire en n'importe quel genre de péché, qui, bien qu'averti par son confesseur, est cependant, après la confession, retombé dans les mêmes péchés, et de la même manière, sans faire aucun effort ou sans avoir employé même les remèdes assignés pour s'amender. »

Je suis prêtre depuis 12 ans ; j'ai été vicaire 8 ans dans une grande paroisse, je suis actuellement curé de deux paroisses. Après réflexion, et non sans avoir relu dans les théologiens les meilleurs les principes de direction morale pour les récidivistes, j'en suis venu à me persuader deux choses :

1º Cette méthode directive des récidivistes n'est pas employée (au moins d'une manière générale), même par les confesseurs raisonnables et sensés ; je ne parle pas de ceux qui n'ont qu'un bagage théologique restreint, suffisant à peine pour donner le droit de siéger comme juge dans un confessionnal. Je parlais un jour à un confrère de cette méthode applicable aux récidivistes : « Oh ! les récidivistes et les habitudinaires ! » me dit-il, comme s'il eût voulu me dire : « On tâche de faire ce qu'on peut, ce n'est pas si facile que cela... Quel est celui qui peut voir clair là-dedans ? »

Il m'est arrivé pour ma part de confesser plusieurs fois certaines jeunes filles, d'une grande paroisse de ville, venant passer les vacances chaque année dans ma paroisse de campagne. Les premières fois elles s'accusaient, avec une régularité désolante, de *tactibus impudicis*, la chose était claire, sur elles-mêmes ; et avec cela, elles avaient l'apparence de la piété : assistance à la messe presque quotidienne, visite au Saint-Sacrement, communions fréquentes. Las de voir qu'elles ne s'amendaient pas, je n'étais que confesseur en passant, je leur demandai si leur confesseur habituel ne les avait pas quelquefois, devant un manque de bon propos évident, privées, au moins temporairement, du bienfait de l'absolution. Elles me répondirent qu'elles s'accusaient chaque fois de ces mêmes fautes, et que le confesseur, tout en leur disant qu'elles n'agissaient pas bien, leur avait donné chaque fois l'absolution (et sans qu'elles eussent des signes extraordinaires de contrition). Relisant une dernière fois ma théologie, je dus, devant une nouvelle accusation semblable aux précédentes, agir avec la sévérité requise et renvoyer Mademoiselle non absoute : ce qui la mécontenta fort, et lui suggéra l'idée d'aller chercher ailleurs un confesseur moins janséniste et plus humain. Et voici ce qui se passa : quand elle retombait, au moins je le suppose, elle allait à la ville se confesser, et ne se présentait à moi que la veille ou l'avant-veille de sa communion, n'ayant que des bagatelles à accuser. Le confesseur de la ville, la prenant pour une habitudinaire, était dans ses droits en l'absolvant ; le confesseur de la campagne ne pouvait pas, lui non plus, devant des riens, lui refuser l'absolution, — et le tour était joué ; bien mieux, elle avait maintenant deux absolutions, au lieu de ne pas en avoir du tout. Çà, c'est de l'histoire vécue. Mais, de grâce, quels raisonnements pouvaient se faire, pour absoudre, à tour de bras, ces confesseurs faciles (je parle des confesseurs habituels, mis au courant de ces mauvaises habitudes), et n'aurait-on pas pu coller au-dessus de leur confessionnal : *Non esset tanta facilitas peccandi, si non esset tanta facilitas absolvendi ?*

2º Mais, tout en s'en tenant aux principes de direction tracés par les théologiens, voici quelques points à éclaircir :

a) A vrai dire, tous les pécheurs ou pécheresses qui se confessent (je ne parle pas des confessions pascales) sont des récidivistes : il n'est pas besoin de confesser un an la même personne pour s'apercevoir qu'elle représente chaque fois le même exposé de fautes souvent graves. Comment faire ? Différer l'absolution, après 3 ou 4 confessions, si l'on ne trouve pas de signes extraordinaires ? Mais alors combien peu recevront l'absolution ! Ne vaut-il pas mieux la donner, en s'appuyant sur ce principe presque toujours applicable : que les récidivistes involontaires, c'est-à-dire par fragilité, par occasion intrinsèque, peuvent être absous chaque fois qu'ils présentent des signes ordinaires de contrition, qu'ils ont fait quelque effort pour s'amender, et promettent d'employer les moyens opportuns ? Mais faut-il donc, pour ainsi dire, à chaque pénitent, demander compte des efforts qu'il a faits depuis la dernière confession ? Et comment juger de la vérité de ces efforts, si les chutes ont été aussi ou plus nombreuses ?

b) Il serait avantageux pour les récidivistes de s'adresser à un confesseur dont la mémoire est défectueuse. Ils recevraient l'absolution *toties quoties* (ce ne serait pas, c'est vrai, pour leur plus grand profit spirituel), et le confesseur, doué d'une mémoire chancelante, serait à l'abri de bien des inquiétudes touchant le don ou le refus d'absolution envers ces sortes de pécheurs ; pour lui les récidivistes se transformeraient en habitudinaires, car bien peu de ceux qui se confessent prennent la peine de dire depuis quel temps durent leurs mauvaises habitudes.

c) Enfin ne pourrait-on pas, de nos jours surtout, pour donner l'absolution aux récidivistes qui n'ont qu'une contrition même ordinaire, alléguer la crainte, qui peut exister, que le pénitent privé de l'absolution

n'en vienne dans les confessions subséquentes à taire ses péchés, et à commettre ainsi des sacrilèges ; ou la crainte que le pénitent, froissé et rebuté, n'abandonne la pratique de la confession et mène une vie toute païenne ; ou la crainte que le pénitent, privé ici de l'absolution, n'aille la recevoir ailleurs près de confesseurs ou ignorants, ou négligents ? Hypothèses vraisemblables, qui justifieraient la méthode de ces confesseurs donnant l'absolution *toties quoties.*

C'est commode d'avoir un principe pour s'appuyer dessus... Voilà pourquoi, moi aussi, j'en cherche un depuis 12 ans passés, et pourquoi je demande au cher *Ami* de me communiquer ses lumières sur la question, pour que je ne sois pas un trop mauvais ouvrier dans cet *art des arts.*

R. — Vous aurez, croyons-nous, une étude soignée sur ce problème fameux, de la part de notre « Vieux Moraliste. » En attendant, voici quelques réflexions qui seront sans doute de nature à vous rendre service.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'*Ami* est consulté à propos du cas des récidivistes. Avec de la patience et les *Tables,* vous retrouveriez dans ses colonnes maint article consacré à ce sujet de pratique courante. Nous ne pouvons guère que nous répéter, en rééditant, avec quelques nuances nouvelles peut-être, l'enseignement classique des théologiens. En tout cas, vous réfléchirez. Qui sait si, sans nous en douter, nous ne vous offrirons point au cours de nos explications — d'ailleurs très sommaires — le trait de lumière que vous cherchez ?

D'abord, votre définition du récidiviste n'est pas exacte de tout point. Cette épithète signifie le *fait* d'être retombé dans une même faute, et ne dit rien des *causes* qui ont pu amener la rechute. Sans doute, les moralistes ont pris l'habitude d'attacher à ce qualificatif un sens plus complexe que ne le comporte sa valeur littérale. Mais c'est là peut-être un tort ; c'est en tout cas un danger d'équivoque.

Une personne apporte fréquemment à confesse la même faute : elle est, littéralement parlant, par le fait même, récidiviste. Cependant, si la faute a pour origine des circonstances non prévues ou peu volontaires, involontaires même, si la faute n'a pas été déjà l'objet d'une étude à part et des monitions spéciales du confesseur, si la rechute n'est pas une preuve de mauvaise volonté *quoad emendationem,* on ne dira pas qu'il y a récidive, bien qu'il y ait récidive tout de même. Voyez l'inconvénient d'une langue mal faite.

Mais puisque l'on peut modifier *par convention* la signification native et normale des mots, prenons celui-ci comme nos moralistes nous le donnent. Est récidiviste celui qui retombe dans un même péché, et montre dans sa rechute une spéciale mauvaise disposition de volonté.

Notez que c'est bien cela, au fond. Car enfin, si la rechute n'est qu'un péché tout simple, tout seul, comme serait ce même péché chez un non récidiviste, il n'y aurait point lieu d'en faire l'objet d'une théorie casuistique à part.

Pour être plus clair, disons — et c'est exact — que le péché de récidive est double : 1° c'est un péché fondamental, dans sa spécification propre et ordinaire, un péché d'intempérance par exemple ; 2° c'est aussi, chez le récidiviste, au sens des moralistes, un péché de volonté mauvaise en tant qu'elle s'affectionne à ce mal, refuse de s'en éloigner, le déteste insuffisamment.

Entendons-nous. Ce second péché n'est peut-être pas toujours un désordre spécifique caractérisé permettant de dire qu'il y a réellement dans le cas du récidiviste, au moment de l'acte d'intempérance, deux péchés distincts, à accuser comme tels. Disons que c'est plutôt une circonstance aggravante, un mal moral qui augmente la malice du péché fondamental, un désordre de volonté qui rend plus difficile, plus invraisemblable et inadmissible la *detestatio de peccato* et le *propositum non peccandi de cetero* au moment où il sera confessé.

Voici, croyons-nous, comment se pose la vraie question à résoudre : Etant donné un pénitent qui s'accuse d'un certain péché où il retombe régulièrement (ou à peu près), dans quel cas le *fait* de la *rechute* offre-t-il au confesseur une présomption assez grave pour qu'il juge *qu'au moment de l'accusation* la contrition et le bon propos sont théologiquement insuffisants pour l'absolution valide ?

Car, remarquez-le bien, le refus d'absolution en pareil cas peut avoir deux motifs très différents dans l'esprit du confesseur : 1° un motif *de direction,* en ce sens que le refus d'une absolution qui serait valide, peut être un bon moyen à employer pour fortifier la volonté du pénitent quant à la *detestatio* et au *propositum ;* 2° un motif sacramentel rigoureux, en ce sens que l'absolution est refusée parce qu'on croit qu'elle sera nulle. Laissons de côté le premier système de refus, qu'il ne faut employer que rarement et avec beaucoup de précautions. C'est à propos du *refus théologique* pour motif de nullité d'absolution que se pose surtout le problème qui nous occupe. Tenons-nous-en donc à celui-là.

Eh bien ! que faut-il pour qu'une absolution soit valide ? Il faut tout simplement et il suffit que le pénitent *hic et nunc,* à l'instant où il se confesse, soit bien disposé, c'est-à-dire, ne mette aucun obstacle volontaire *ex parte materiæ* à la validité du sacrement ; il faut et il suffit donc qu'il dise tous les péchés mortels qu'il doit déclarer, et qu'il en ait l'attrition surnaturelle suffisante, avec, bien entendu (explicitement ou implicitement), le bon propos correspondant pour l'avenir.

Reste donc à voir comment le *fait* de la rechute peut modifier le jugement du confesseur, quelles présomptions il lui offre pour l'appréciation de l'état d'âme de son pénitent *au moment où il se confesse.* Mais, en bonne logique et direction de consciences, le jugement du confesseur, pour être juste, doit se baser sur les éléments que lui fournit objectivement le sujet qu'il a à juger. En définitive, tout le problème revient à chercher dans quelle mesure le fait des rechutes chez le pénitent dénote chez lui un état mauvais de volonté, en ag-

gravant l'appréciation qu'on doit avoir de ses dispositions quant au sacrement de pénitence. Faisons donc un peu de psychologie objective; pénétrons dans le corps et l'âme du récidiviste; analysons avec toute la subtilité et la prudence possibles les éléments qui concourent à ses rechutes.

Voici là-dessus trois observations souverainement importantes :

1o La rechute en tant que telle peut être exempte de toute culpabilité. Nous disons la rechute *en tant que telle,* afin, encore une fois, de bien distinguer le *péché récidiviste* du même péché à l'état ordinaire. Un homme s'emporte subitement à blasphémer; affaire d'habitude invétérée; mais il n'a ni pensé à son habitude, ni pensé en aucune façon à ses promesses d'amendement; il a été surpris. Son péché, un péché mortel de blasphème, se présente absolument, au point de vue moral, comme tout péché analogue d'un autre homme nullement blasphémateur d'habitude, qu'un mouvement de colère aurait amené exactement à la même faute, au même désordre et état de conscience devant Dieu. Voilà une rechute qui est formellement une *chute* et qui n'est que matériellement une *rechute.* Il n'y a rien là, — c'est l'hypothèse, — qui aggrave le moins du monde le péché de blasphème chez le récidiviste. C'est de la « récidive » non volontaire, et même, souvent, involontaire, chez ceux-là au moins qui détestent habituellement et combattent leur mauvaise habitude.

Autre cas. C'est un malheureux qui a « rechuté » en rencontrant l'occasion habituelle de son péché ordinaire. Cette occasion, il ne l'a ni prévue, ni cherchée, ni aucunement voulue. Le hasard des circonstances l'a mise sur sa route. Instantanément, sans réflexion sur le passé, sur ses promesses, sans advertance du danger qui le menace particulièrement, il tombe; mettons qu'il commet, par pensée ou par certaines actions très rapides, une de ces fautes graves, électriques pour ainsi dire, qui éclatent au moindre frottement de l'occasion dangereuse. Rechute et récidive encore; mais rechute et récidive *matérielle* toujours, pas formelle, nullement volontaire.

Dans les deux cas, et dans tous cas identiques, la rechute *en tant que telle* n'est pas un élément qui modifie la moralité ordinaire du péché commis. Le confesseur donc n'en devra tirer aucune présomption spéciale défavorable, aucun argument susceptible d'accentuer à ses yeux la disposition *actuelle* mauvaise de la volonté du pénitent *quoad attritionem et propositum.*

Mais la rechute en tant que telle peut être coupable. Et cela de deux façons très différentes : par culpabilité négative ou, ce qui est mieux dit, par *culpabilité indirecte,* quand le récidiviste s'est refusé volontairement à prendre les moyens de l'éviter; et par *culpabilité directe* quand le récidiviste s'est complu positivement dans la rechute, l'a voulue comme telle soit à l'avance *(in causa)* soit en elle-même au moment où elle s'est produite. Analysons à part ces deux cas.

2o La rechute en tant que telle peut être *volontaire indirectement* par voie négative, par négligence coupable des moyens de correction ou d'amendement. Il y a dans cette hypothèse un désordre spécial de la volonté, c'est trop clair, mais un désordre qui, analysé de près, peut présenter très souvent des excuses dont le confesseur a le devoir de tenir compte.

C'est, en morale, une chose bien délicate à apprécier, à préciser, que le péché d'omission. Il peut se présenter parfois avec des caractères de malice très nets dans la volonté positive qu'a le pécheur de ne rien faire pour se corriger; mais combien plus souvent arrive-t-il que des demi-bonnes volontés n'ont que des demi-résolutions et pratiquement n'aboutissent qu'à des demi-résultats! Dirons-nous qu'il n'y a alors que des demi-péchés? C'est vrai pourtant dans un certain sens qu'on entend bien. Sinon *a toto,* l'excuse au moins *a tanto* est alors admissible.

D'ailleurs, les moyens de correction perdent peu ou prou de leur importance psychologique dans le jugement du pécheur à mesure qu'il oublie la dernière faute et se sent plus éloigné de la prochaine, qui va peut-être le saisir tout à l'heure alors qu'il la supposait à peine probable dans un avenir problématique. Les moyens de correction suggérés sont d'ordinaire, pris en eux-mêmes, des pratiques qui n'offrent point un caractère de gravité bien frappant. Le confesseur a son idée juste en escomptant à l'avance le bon fruit que produira la répétition de ces détails, et il a raison de ménager les épaules du pécheur en ne les chargeant point trop du premier coup. Mais le pénitent n'entre point dans ces savantes et diplomatiques considérations. L'œuvre lui paraît menue. Il s'y sait obligé, c'est vrai; il sait qu'il fera mal en la négligeant par ci par là en passant; se sentant plus fort, il sait qu'il a tort tout de même de la négliger complètement, mais il ne pense plus faire aussi grand mal. Survienne l'occasion, survienne la poussée de la vieille habitude mal endormie, et voilà une rechute, plusieurs peut-être, surtout à partir de l'instant où le découragement aura succédé aux présomptueuses espérances, aux périlleuses négligences de tout à l'heure. Péché d'omission, c'est vrai; rechute volontaire indirectement, c'est vrai; mais péché grave de négligence, et malice grave supplémentaire dans la volonté du chef de la rechute en tant que telle? Rarement, à notre avis.

Et cette analyse explique pourquoi de très bonnes âmes retombent fréquemment dans les mêmes fautes, sans que le fait de la rechute aggrave notablement leur cas, sans que le fait de la rechute diminue sensiblement leur contrition et leur bon propos, leur fidélité au sacrement, leur désir de le recevoir quand même, leur bonne volonté habituelle prédominante d'arriver à se débarrasser du lourd fardeau dont elles souffrent beau-

coup, dont le poids ne les meurtrit bien cruellement qu'après coup, au spectacle de leurs fautes sans cesse répétées.

Au point de vue de la validité de l'absolution, on voit assez pourquoi, en semblable hypothèse, un confesseur instruit et avisé doit se trouver autorisé à absoudre en présence de dispositions « actuelles » certainement suffisantes, quitte à foncer, au point de vue « direction, » sur la pratique des moyens de correction pour l'avenir.

3° Enfin, la rechute en tant que telle peut être *volontaire directement*, par voie d'approbation ou de complaisance positive à l'endroit du péché qui va se répéter. Tel le cas de celui qui a promis, — sincèrement, supposons-le, — d'éviter telle occasion qu'il sait absolument dangereuse pour lui, d'observer telle pratique qu'il sait nécessaire absolument comme conséquence logique inévitable de son bon propos, et qui cependant, un beau jour, « envoie promener », comme on dit, confesseur et confession, directeur et direction, considérations de chute et de rechute, d'occasion et d'habitudes périlleuses. Ceci est mauvais, très mauvais, c'est la pire des hypothèses.

Pour la bien juger, notons que le désordre positif de la volonté par rapport à la rechute peut être antécédent à celle-ci ou l'accompagner. Antécédent, il constitue une faute à part à caractériser suivant les cas, mais tout au moins *contra caritatem in seipsum*, et une faute grave puisque *contra finem ultimum* de façon assez formelle. Concomitant, nous voulons dire accompagnant, ou plutôt précédant de près la rechute, cette faute qui l'aggrave peut se confondre avec elle. Dans les deux cas, assurément, la disposition mauvaise de la volonté est notablement augmentée du chef de la rechute en tant que telle. Que doit penser et faire alors le confesseur auquel le pénitent raconte tout cela, et ses rechutes et la malice positive qu'il a mise à les provoquer ou à les rendre volontairement inévitables, quand il n'a pas, même, précipité par des artifices plus diaboliques encore, leur retour et leur gravité fondamentales ?

L'absolution d'un pareil pécheur peut-elle être valide ? Car c'est là le seul point qui soit à décider présentement. En d'autres termes, la contrition actuelle peut-elle être sincère et le bon propos suffisant pour la validité du sacrement ?

Devant Dieu, au fond de la conscience, *oui*, peut-être ; mais ce n'est pas notre affaire de juger les consciences comme Dieu les juge. Devant les hommes, en règle générale, *non*.

Voilà un pécheur qui montre dans sa vie passée tous les signes contradictoires de la contrition et du bon propos. Sur quelle logique humaine pourrait-on baser un jugement favorable, en sens opposé ? Avec des signes extraordinaires, très bien ! Les présomptions fâcheuses sont alors compensées, par un poids contraire. Mais si cet homme demande l'absolution, *modo ordinario*, si rien n'indique chez lui qu'une volonté clairement nouvelle et bonne a succédé à la volonté clairement mauvaise d'hier, quel juge peut croire à sa détestation du péché, à sa résolution sincère de l'éviter à l'avenir ? Or, il faut humainement, logiquement, conclure à la nullité de l'absolution quand il n'y a pas chez le pécheur détestation sincère du péché, et sincère bon propos de n'y plus retomber. Donc, il faut refuser l'absolution, sauf le cas, bien entendu, où le pécheur mettrait dans la balance du juge ce qu'on appelle en langage de morale des « signes extraordinaires » de contrition.

Telle est, croyons-nous, l'analyse complète des trois hypothèses qui peuvent se rencontrer quant à l'influence que la récidive, en tant que telle, peut avoir sur l'état d'âme du récidiviste au moment où il se confesse.

On remarquera que dans toute cette discussion nous avons fait abstraction de la *prévision des chutes futures*. C'est à dessein ; car cette prévision n'a pas plus à intervenir dans le jugement du confesseur *de concedenda vel deneganda absolutione*, que le futur, qui n'existe pas encore, n'entre lui-même, comme élément constitutif, dans l'état d'âme présent du pénitent, le seul qui importe à la validité du sacrement.

Il résulte donc de tout ceci que les rechutes *ut sic* ne sont point à priori une raison suffisante de conclure à l'indisposition du pénitent au moment où il se confesse.

D'ailleurs notre correspondant le fait lui-même très bien observer : tous les hommes, même les meilleurs, même les saints sont plus ou moins des récidivistes. Non, ce n'est point le fait matériel de la *récidive* en tant que telle, même indéfiniment répétée, qu'il faut considérer dans le pécheur : c'est la part de la volonté, la culpabilité propre à la répétition des fautes, c'est l'aggravation de l'état d'âme créée par l'augmentation de malice morale qui peut se trouver dans le fait de la récidive volontaire ; et puisque nous avons déjà opposé ces deux expressions : récidivistes matériels, récidivistes formels (en donnant à cette dernière épithète le sens de volontaire), disons que les *récidivistes matériels*, au strict point de vue sacramentel (pour la direction psychologique médicale, c'est autre chose), doivent être traités tout comme des pécheurs ordinaires ; et que les *récidivistes formels* — toujours au point de point de vue sacramentel — doivent être traités avec plus de sévérité en raison du volontaire qui se montre plus accusé dans le fait répété de leurs mêmes fautes.

C'est le moment d'insister un peu sur ce que nous appelons des récidivistes matériels. Les moralistes attribuent la succession fréquente des chutes soit à la rencontre fréquente d'une occasion prochaine périlleuse, soit à l'existence d'une habitude intrinsèque mauvaise. D'où la distinction classique des *occasionnaires* et des *habitudinaires*. La théorie morale « de l'occasion » peut avoir, il est vrai, son application, même en cas de faute isolée, sur un premier péché grave. Aussi ne voudrions-nous point presser trop rigoureusement cette sous-division du genre récidiviste en

ses deux espèces : occasionnaire et habitudinaire. Cependant, comme une occasion n'est d'ordinaire bien précisée comme *proxima* par rapport à une personne donnée, qu'autant que celle-ci en a déjà fait la fâcheuse expérience, les occasionnaires sont pratiquement presque toujours des récidivistes. D'ailleurs, si une occasion, qui a été le point de départ d'une première faute grave isolée, est jugée *proxima*, c'est parce que l'on suppose chez la personne qui est en cause une disposition accentuée à y succomber ; donc, une habitude *ad malum*. De ce chef l'occasionnaire est, en fait, un habitudinaire, non pas d'après le langage conventionnel reçu en morale, mais d'après la langue de la psychologie analytique. Il nous semble qu'on pourrait classer plus clairement toutes ces idées et parler une langue plus précise, au moins dans l'ordre pratique, en disant :

1° Ne sont point récidivistes, ni embarrassants comme occasionnaires ou habitudinaires, les gens qui se présentent avec une première chute seulement. On les absout, en prenant par rapport à l'occasion ou à l'habitude, pour autant qu'on peut les apprécier déjà moralement (ce qui n'est point facile avec un cas isolé), les précautions que suggère la théologie morale et la prudence ordinaire.

2° Les gens qui apportent à confesse plusieurs fois de suite le même péché sont par le fait des récidivistes. S'il s'agit de péchés véniels, on ne s'en tourmente pas autrement, sinon au point de vue de la direction et de la perfection chrétiennes. S'il s'agit de fautes graves, c'est une autre affaire. Alors :

3° Celui qui retombe dans la même faute y est amené soit *ab extrinseco* par la rencontre d'une occasion pour lui dangereuse, et alors c'est un occasionnaire ; soit *ab intrinseco* par la poussée interne d'une habitude vicieuse qui l'incline aux œuvres défendues, et alors c'est un habitudinaire.

4° Reste donc à chercher du côté de l'*occasion* ou de l'*habitude* le volontaire qui peut inquiéter le confesseur dans la *récidive*. Or, dans les deux cas, n'arrive-t-il pas souvent que ni l'occasion ni l'habitude, en tant qu'éléments déterminants de la rechute, ne sont volontaires, et donc qu'on a alors affaire à des récidivistes matériels ? Et non seulement la récidive alors, à ce double titre, n'est point coupable, mais ce que nous appelons le péché fondamental peut n'exister point (être purement matériel) ou se trouver fortement atténué précisément par ce que la violence de la suggestion « occasionnelle » ou « habitudinelle » enlève à la délibération de l'acte humain et par là-même au volontaire.

La répétition des fautes, lit-on chez certains auteurs, est une preuve de sincérité insuffisante dans le bon propos précédent, ou au moins une preuve de négligence coupable dans l'emploi des moyens d'amendement entre deux confessions.

Une preuve, à priori, comme cela, et toujours ? Où va-t-on chercher une pareille psychologie et une pareille logique ? Pourquoi l'occasion et l'habitude ne seraient-elles pas aussi bien une excuse *a tanto* pour le péché n° 6, par exemple, que pour le péché n° 3 ou 4 dans la série, si, par ailleurs, comme on le suppose, le malheureux qui se débat sans succès sous l'étreinte de son ennemi n'a rien fait volontairement pour coopérer à son œuvre, rien fait pour rencontrer l'occasion, rien fait pour augmenter ou « déclencher » l'habitude ?

Et voilà des gens qui peuvent maintes fois se présenter au confessionnal avec les mêmes fautes sans que la récidive entraîne pour eux une culpabilité spéciale, au moins grave. Ce n'est pas de leur confession qu'il faut se préoccuper, c'est de leur direction ; ce n'est point de leurs chutes par occasion ou par habitude qu'il faut s'inquiéter, c'est de la patience qu'il faudra mettre en œuvre pour arriver petit à petit, lentement mais sûrement, à les y soustraire.

Gardons nos sévérités « sacramentelles » pour les *récidivistes formels* gravement coupables sous ce rapport ; ceux-là sont à condamner. Les autres sont à guérir et d'abord à absoudre.

Voilà, croyons-nous, la vraie note, théorique et pratique, à laquelle il faut se tenir dans l'affaire des récidivistes. Il est aussi peu théologique d'être serré que d'être large à priori par tendance ; il n'est point théologique, en tout cas, de tirer, sans autre information, du seul fait de la récidive, un argument pour conclure à l'indisposition *actuelle* du pénitent au moment où il se confesse, pas plus qu'il ne serait théologique de tenir tous les récidivistes pour susceptibles d'absolution valide par le seul fait qu'ils se présentent au confessionnal.

Entre ces deux erreurs extrêmes il y a place, au milieu, pour le seul jugement prudent que comporte la matière, pour le jugement qui estimera, suivant les cas individuels, la mesure de *malice supplémentaire* que le pécheur a pu apporter dans les causes qui ont amené, non pas ses fautes, mais la *répétition* de ses fautes, puisque c'est non pas en tant que pécheur, mais en tant que *pécheur à répétition*, qu'il s'agit de l'apprécier et de le traiter.

Cela dit, arrivons à la consultation particulière qui nous est adressée.

Vous avez raison, cher confrère, de penser qu'il se rencontre beaucoup trop de confesseurs ignorants ou maladroits qui donnent à tort, par principe absolu de bénignité, des absolutions nulles à des récidivistes auxquels il faudrait les refuser. A ceux là s'applique le mot connu : *Non esset tanta facilitas peccandi si non esset tanta facilitas absolvendi.*

Mais il nous semble que vous avez tort peut-être, comme tant d'autres, de mettre le motif de la sévérité là où il n'est pas. Rappelez-vous nos trois catégories de récidivistes ci-dessus définies. Seule, la dernière (récidivisme formel et directement volontaire) appelle le refus d'absolution, du moins en règle générale et sauf signes extraordinaires de contrition. La première étant exempte de

toute culpabilité, doit être absoute sans scrupules *modo ordinario*. La seconde, où il y a du volontaire indirect, rentre tantôt dans la première, tantôt dans la troisième, suivant que ce volontaire est plus ou moins accentué, et nous avons dit que pour l'ordinaire il comportait des appréciations atténuantes, excusantes, qui permettent « au point de vue sacramentel » l'absolution, mais peuvent réclamer « au point de vue direction » des avertissements sérieux, des précautions sévères pour l'avenir.

Là encore où vous avez tort, c'est quand vous paraissez croire que le confesseur peut se décider à donner l'absolution pour des motifs extrinsèques à l'état d'âme du pénitent, comme par exemple la crainte de le fâcher si on le refuse, de l'exposer à la tentation d'abandonner les sacrements, etc. C'est une erreur absolue. Toutes ces considérations d'avenir portent à côté et en dehors de l'œuvre même de la confession. Il s'agit de savoir si le pénitent est *hic et nunc*, oui ou non, apte à recevoir une absolution valide, si, oui ou non, sa contrition est suffisante comme matière sacramentelle. Tout est là pour le confesseur. Et qu'importe à la disposition actuelle du pécheur la prévision probable de ce qu'il fera ou ne fera pas demain ? Qu'importent les craintes ou espérances du futur ? C'est maintenant qu'il se présente à vous pour être jugé tel qu'il est. S'il n'est pas digne d'absolution, va-t-il le devenir subitement pour cette raison que vous aurez peur de le voir, en cas de refus, s'éloigner du confessionnal ? Et s'il est digne, toutes vos prévisions, toutes vos craintes, toutes vos suppositions inquiétantes feront-elles qu'il ne soit pas justifié si vous lui donnez l'absolution ?

Quittez ce souci, beaucoup trop commun dans le clergé, qui consiste à faire entrer des hypothèses d'avenir ou d'à côté dans un jugement qui ne doit avoir d'autre objet que les constatations réelles du présent tel qu'il est. Qu'on s'inspire, avec beaucoup de discrétion et de prudence, du passé pour en tirer des indices de présomption quant à l'état d'âme actuel du pénitent, très bien ; c'est logique, puisque le présent est toujours plus ou moins une relique, un effet, une synthèse concrète, pour ainsi dire, du passé d'où il procède, avec discrétion et prudence, s. v. p., — parce que nous sommes ici sur le terrain de la liberté où, à tout instant, le lien logique de la cause à l'effet peut être brisé par les sauts brusques et les retours inattendus du libre arbitre et de la grâce. Sauf preuve de ces retours (signes extraordinaires), il est humain et logique de s'inspirer du passé pour essayer d'apprécier par voie de présomption l'état présent d'une conscience. Mais il est de tout point illogique, antiphilosophique, de faire appel au futur, de demander au futur pour s'éclairer une lumière qui n'existe pas encore, d'y chercher à un effet actuel des causes qui sont encore dans le néant.

Donc, il ne faut *jamais* accorder ou refuser l'absolution *à qui que ce soit* pour des considérations extrinsèques à la matière même du sacrement (sauf une exception dont nous allons dire un mot en finissant).

Il n'est pas permis, par conséquent, de s'appuyer sur cette considération que si l'on n'absout pas le récidiviste, un autre l'absoudra, sur cette considération que les confesseurs sont devenus très larges, et qu'un récidiviste, même en très mauvais cas, peut toujours trouver l'absolution quelque part. Vous avez votre conscience, votre jugement à vous. Si vous jugez un pénitent indigne d'absolution, est-ce que, par exemple, il va le devenir en vertu de la sottise de vos confrères, par la seule pensée que vous en avez ? Renvoyez-le. *Impossible* à vous de faire autrement. Aucune raison au monde ne peut vous autoriser à passer outre au jugement personnel que vous avez de son inaptitude à recevoir validement l'absolution. Advienne que pourra ! C'est le cas de rappeler le beau mot, un vieux mot de bon sens et de foi, récemment répété par Pie X, dit-on, à propos des menaces de rupture du Concordat français : « Je remplis mon devoir, tel que ma conscience me l'impose ; le reste est l'affaire de la Providence. »

Votre demoiselle peut fort bien avoir appartenu soit à la première, soit plutôt à la seconde catégorie, et non clairement à la troisième. C'est peut-être pour cela que d'autres confesseurs, moins inhabiles peut être que vous ne le supposez, lui ont donné l'absolution, que vous paraissiez, vous, au contraire, disposé à lui refuser à cause de la seule répétition de ses fautes. Etes-vous bien sûr que la « répétition » en tant que telle comportait *in casu* la conclusion sévère ? Avez-vous porté vos investigations sur ce point là, comme vous le feriez sans doute maintenant, après avoir lu les réflexions que nous vous soumettons aujourd'hui ?

Vous dites que c'est là un travail dfficile, que les pénitents ne disent rien de la durée de leurs habitudes mauvaises, etc. Eh ! sans doute, c'est une besogne délicate, difficile même parfois. Avouez que ceci ne permet point de s'y soustraire, étant donné surtout la lumière et la satisfaction qui en résultent pour le confesseur, beaucoup mieux assuré de faire l'œuvre qu'il faut en donnant ou refusant après cela l'absolution.

Au surplus, à y regarder de près, est-ce si difficile que cela ? Après un certain nombre de confessions, où la même faute grave reparaît, inquiétante pour l'avenir, on pose au pénitent les questions substantielles nécessaires pour être renseigné 1° sur la nature, l'âge, les conditions pratiques de l'habitude ou de l'occasion, 2° sur sa vraie disposition par rapport à la faute et à ses répétitions, 3° sur ce qu'il a fait ou n'a pas fait (et avec quelle advertance, quelle culpabilité) pour combattre le péril de rechute, 4° sur ses intentions par rapport aux résolutions et moyens d'amendement quant à l'avenir.

Où voyez-vous là-dedans un travail si compliqué ou anormal ? Plaise à Dieu qu'on n'emploie jamais plus mal ou moins utilement les conversations du

confessionnal, où le pénitent, délicatement et affectueusement traité, trouve d'ordinaire très bien que le médecin spirituel l'aide à bien faire connaître, pour la mieux guérir, les circonstances de la maladie dont il souffre tout le premier cruellement.

L'art du confessionnal est au fond l'art du juge et du médecin. *Comme juge*, le prêtre doit avant tout, et uniquement, chercher à constater telle qu'elle est la culpabilité et la disposition actuelle de volonté de l'accusé qui vient implorer son pardon ; pour cela, nous l'avons assez donné à entendre, le confesseur doit avoir à l'avance lui-même une forte dose de théologie morale, de psychologie, de froide logique et de prudence, sans parler du bon sens, de la foi et de la charité. *Comme médecin*, au point de vue « direction », au point de vue, non pas *judiciaire* (absolution à donner ou à refuser), mais *curatif*, il doit avoir la science et les qualités intellectuelles et morales ci-dessus, et, en plus, de la patience, du doigté, de la douceur, et une forte connaissance — qu'on nous passe le mot — de la pharmacie ascétique où l'Eglise, ses docteurs et ses saints l'invitent à aller chercher les remèdes propres à soulager et guérir les récidivistes, infiniment variés suivant la différence des tempéraments, des circonstances et des maladies.

Un dernier mot. Une exception, avons-nous dit, est à formuler à propos du principe général qui défend de faire intervenir aucune considération étrangère à l'état actuel de conscience du pénitent, dans le jugement sacramentel qui doit aboutir à la concession ou au refus d'absolution. Cette exception vise le cas du scandale qui pourrait résulter du fait de l'absolution accordée, même à une personne digne de la recevoir.

Ce cas ne se peut réaliser que dans l'hypothèse d'un pécheur public. Il peut se faire que ce pécheur se présente *hic et nunc* avec des signes extraordinaires de contrition tels que le confesseur le juge vraiment bien disposé pour une absolution valide. Alors, il peut la donner, sous la condition du secret à garder par le pénitent et de la communion à ne point recevoir, jusqu'à ce que réparation ou satisfaction publique suffisante ait été par lui réalisée au gré du confesseur.

Que si le pénitent refuse de se soumettre à ces conditions, il devient *male dispositus* par l'affection qu'il témoigne à un mal grave, au mal du scandale qu'il ne veut pas éviter ou faire disparaître autant qu'il est en son pouvoir; on ne peut l'absoudre.

L'hypothèse donc, ou se réalise très rarement en pratique, ou se résout sans difficulté, d'autant plus que ce scandale, occasionné par l'absolution d'un pécheur public, ne peut jamais être de bien longue durée, ledit pécheur étant dans une nécessité absolue, dès la première fois, d'accepter et de réaliser aussitôt la condition *remotio scandali* mise par le confesseur à l'absolution.

Ajoutons, pour être plus complet, que le scandale, en pareil cas, peut être considéré soit du côté du pénitent tout seul, soit du côté du confesseur en tant que celui-ci y coopèrerait par son attitude ultra-indulgente. Du côté du pénitent, la question se résoudra toujours par un refus d'absolution basé sur son indisposition dans le cas où il persisterait, malgré les avis et injonctions du prêtre, à causer l'œuvre scandaleuse qui est en cause dans son péché. Du côté du confesseur, la question se résoudra d'après les principes de la coopération ; c'est-à-dire que là où cette coopération (purement matérielle, évidemment) sera de telle gravité que l'intérêt public exige le sacrifice de l'intérêt privé, le confesseur ne donnera pas l'absolution, même à un pénitent bien disposé à la recevoir ; en quoi il sera dans son rôle.

Mais, vu la nature du sacrement de Pénitence, vu les moyens qu'on a de lui conserver son caractère primordial de for interne et occulte, vu la grave raison qui demande qu'on ne renvoie pas sans absolution un pécheur disposé à la justification, le confesseur ne devra que très rarement, le plus rarement possible, et seulement quand elle lui sera imposée par les circonstances, recourir à cette solution du refus d'absolution pour éviter le scandale qui résulterait de ce fait publiquement connu qu'un pécheur public et récidiviste notoire a été absous.

Q. — Comment concilier la prière avec la méditation dans le Rosaire médité ? Ou bien l'on fait attention aux paroles prononcées, et alors la méditation n'est pas possible. Ou bien l'on s'occupe exclusivement des mystères, et la récitation n'est plus qu'un acte machinal.

R. — Voici le texte de la loi sur le sujet qui nous occupe :

En récitant le chapelet, il faut méditer les mystères de la vie, de la passion et de la résurrection, etc., de Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme l'exige le décret de la S. Congrégation des Indulgences du 13 août 1726, approuvé par Benoit XIII. Toutefois ce même pape déclara dans la constitution *Pretiosus* du 26 mai 1727 (§ 4), que les personnes ignorantes qui sont incapables de réfléchir sur ces mystères, peuvent se contenter de réciter le chapelet dévotement pour gagner les indulgences ; mais l'intention formelle de ce pape était que ces personnes prissent peu à peu l'habitude de méditer les grands et saints mystères de la Rédemption, puisque tel est le but de l'institution du rosaire. *(Raccoltà*, 1898, p. 350).

La méditation des mystères de la Rédemption, voilà le but de l'institution du Rosaire. Aussi l'obligation de cette méditation est-elle imposée à tous dans la mesure de leur intelligence. Nous en pouvons conclure qu'elle est possible ; autrement l'Eglise aurait mis à l'acquisition des indulgences du Rosaire une condition qui annulerait en fait cette concession. Donc, en méditant les mystères du Rosaire, sans même s'occuper des paroles que l'on prononce, pourvu toutefois qu'on les dise intégralement, on satisfait à l'obligation imposée par l'Eglise pour les indulgences.

Cette méditation est-elle à conseiller ? En

d'autres termes, vaut-il mieux faire attention aux mystères en portant sur eux les efforts de l'esprit pour gagner les indulgences, que de suivre le sens littéral des paroles au détriment de la méditation des mystères? Une première raison d'une réponse affirmative nous est fournie par la manière d'agir de l'Eglise, qui a voulu enrichir d'indulgences la méditation des mystères sans se préoccuper du sens littéral. En suivant l'Eglise, on ne peut se tromper.

Une seconde raison nous est fournie par l'enseignement des théologiens au sujet des diverses attentions que l'on peut avoir en disant le bréviaire. L'attention interne se divise objectivement en *spirituelle* ou mystique, *littérale*, et *superficielle* ou matérielle.

1° L'attention *spirituelle* ou mystique est celle qui s'élève vers Dieu comme terme de la prière, en méditant ses divins attributs, sa puissance, sa sagesse, sa bonté, etc.; les mystères de la Passion de Notre-Seigneur, la vie de la sainte Vierge et des saints, etc.

2° L'attention *littérale* est celle qui s'applique à saisir le sens des paroles de l'office.

3° L'attention *matérielle* ou superficielle s'occupe de bien réciter afin d'éviter toute erreur, toute mutilation, toute transposition, etc.

Quelle intention interne est requise pour l'office? Il faut l'attention superficielle ou matérielle, puisque le bréviaire est une prière vocale et qu'il faut prononcer distinctement tous les mots et observer la rubrique. Mais elle suffit, et même il n'est pas nécessaire qu'elle se porte absolument sur chacun des mots; il suffit d'une intention morale et générale pour bien dire tout, avec l'intention de prier.

Quant à l'attention spirituelle, elle n'est pas requise, bien que très louable, parce qu'on ne peut pas toujours l'avoir facilement. Il en est de même de l'attention littérale, qui n'est pas possible pour les personnes qui ignorent le latin.

En appliquant ces principes à la récitation du chapelet avec la méditation des mystères, nous y trouvons : 1° l'attention *matérielle*, puisque l'on doit veiller à bien prononcer distinctement les paroles; et 2° l'attention *spirituelle*, qui, excellente et très louable pour le bréviaire, se trouve requise ici par la volonté expresse des papes pour gagner les indulgences du Rosaire.

Q. — Ne pourrait-on pas, sans aucune raison et sans aucune faute, remettre à un confesseur sa confession écrite, en le priant de vouloir bien la lire, et puis aller simplement lui dire, au bout de trois jours et même de huit jours : « Mon Père, je m'accuse de tous les péchés que je vous ai écrits et que vous avez lus, j'en ai le plus vif regret et je vous en demande l'absolution? »

Il me semble que cette confession suffit, d'après Sporer (Haine, *Tract. de Pœnitentia*, q. 55), si le prêtre se souvient encore *in confuso* des péchés qu'il a lus.

Qu'en pense le docte et cher *Ami?*

R. — L'*Ami* en pense exactement ce qu'en pensent tous les moralistes ou à peu près. Point de doute là-dessus, pas le moindre. La confession sacramentelle réclame deux choses, ou plutôt : une opération et une condition. Le pénitent doit, pour fournir la matière du sacrement, porter ses péchés à *la connaissance* de son juge, du prêtre, et, de plus, lui faire cette notification *in ordine ad absolutionem* comme on dit en langage de manuels. En d'autres termes, il doit à la fois faire une notification et une accusation, ou, si l'on veut, la *notification* qui est comme la matière indispensable de la confession n'est sacramentelle qu'autant qu'elle est *accusation*. Retenez ces deux mots très clairs qui sont toute la clef du problème et de problèmes analogues dans le traité de la Pénitence : il faut 1° *notification* des fautes commises, 2° *accusation* des fautes commises, aveu montrant le repentir et sollicitant le pardon.

1° Notification. — Elle peut se faire n'importe comment. Pourvu que le juge soit instruit de la cause, c'est tout ce qu'il faut. On ne peut se contenter de moins, c'est évident, puisqu'un jugement suppose de toute nécessité la présentation d'un dossier au tribunal, la communication des éléments de la cause litigieuse qui est soumise à son appréciation. Que ce soit oralement, par écrit, ou même simplement par signes correspondant à des interrogations directes ou transmises au moyen d'un interprète, nous avons toujours, dans ces différents cas, tout ce qui est *nécessaire* pour que le confesseur soit instruit, « informé. »

Nous ajoutons que nous avons aussi ce qui est *suffisant*. Pourquoi demanderait-on davantage? Une transmission d'idées par écrit instruit-elle moins que la parole? Y a-t-il quelque part, dans le droit positif divin ou ecclésiastique, un article prescrivant un mode de transmission de pensées plutôt qu'un autre par rapport au sacrement de pénitence? Et d'ailleurs, on sait que la pratique, en bien des circonstances, est conforme à cette doctrine de bon sens élémentaire.

Mais si la confession par écrit est un procédé admissible, faut-il que l'écrit soit présenté au confessionnal, au moment même où le pénitent va demander l'absolution? Nullement. *Per se* la question de temps n'a rien à voir avec la *notification*, strictement considérée, et tout à part, comme nous le faisons pour l'instant. En effet, quelle que soit la date de la communication des pièces de procédure présentées à un tribunal, le juge est et reste informé, la cause est régulièrement introduite. L'enquête faite hier reste vraie aujourd'hui comme elle restera vraie demain, sans que la différence du temps ajoute ou enlève quoi que ce soit aux charges de fait qui pèsent sur l'accusé. Il y a un, deux, six mois que telle personne a *instruit* de son état un confesseur. Malgré le temps écoulé, l'instruction susdite reste un fait accompli, et accompli de la façon nécessaire et suffisante que réclame substantiellement la procédure sacramentelle de la pénitence.

Sans doute il peut arriver que *per accidens* le temps entraîne l'obligation de refaire une instruc-

tion qui aurait été détruite dans l'intervalle, qui aurait disparu de la mémoire du juge, s'il s'agit, comme dans notre cas, d'une instruction secrète dont il ne reste aucune trace sur des documents fixes, susceptibles d'être consultés après coup. Mais c'est là une exception ou plutôt une circonstance anormale particulière dont l'étude rentre dans le paragraphe de l'accusation dont il va être question tout de suite.

Concluons donc, comme règle générale de principe théologique en matière de confession, que la notification faite en un temps quelconque est *per se* suffisante, puisqu'elle constitue *per se* une déclaration de fautes transmise au confesseur, tout juste comme l'exige, sans rien de plus, l'économie judiciaire substantielle du sacrement de pénitence.

Notons au passage que cette conclusion s'applique à toute sorte de systèmes de notification, donc aussi bien aux communications orales qu'aux informations par écrit. Le cas que vous nous soumettez n'a donc rien de spécial, quant à la question de temps, rien qui le distingue de tout autre où pareille confession aurait été faite par paroles longtemps avant le moment où l'absolution est demandée.

2° ACCUSATION. — Une notification quelconque, toute matérielle, purement historique, ne suffit pas pour la pénitence. Il est de toute nécessité que cette notification soit *accusatrice;* c'est là ce que nous appellerions son côté formel. Ce n'est pas une leçon d'histoire que le pénitent débite au confesseur, c'est le pardon d'une faute qu'il sollicite. Or qui dit pardon sollicité dit par là-même aveu de culpabilité et manifestation de repentir. D'où il suit que la notification doit être *présentée* d'une certaine façon pour constituer la matière valide du sacrement. Elle doit être présentée expressément comme matière à absolution, au prêtre en tant que juge et investi du pouvoir surnaturel d'absoudre. Nous résumons tout cela en disant que la notification doit être accompagnée de cette circonstance caractéristique assez bien signifiée par le mot *accusation.*

X... rencontre par hasard un prêtre de ses amis qu'il n'a pas revu depuis longtemps, un ancien condisciple. Il lui raconte, vantard, orgueilleux ou pécheur sceptique endurci, toutes ses prouesses criminelles. Voilà le prêtre informé, à coup sûr; la notification est bien faite matériellement d'après le minimum essentiel que nous réclamions tout à l'heure. Supposons que X..., quelque temps après, revoie son ami et, revenu à de meilleurs sentiments, lui demande l'absolution de ses fautes. Toute question de contrition et de bon propos mise de côté, il est certain que la notification précédemment faite serait insuffisante. Elle n'a été que matérielle, naturelle, purement historique. Il faut qu'elle soit sacramentelle, qu'elle devienne formellement « accusatrice », pour constituer une *confession* valide. Le prêtre fera-t-il répéter la narration scabreuse? Non, puisque, en tant que notification, elle a été et reste matériellement suffisante. Il priera tout simplement son vieux pécheur d'ami de dire ceci, en le pensant bien entendu : « Mon Père, je m'accuse des fautes que vous savez, et je vous en demande humblement l'absolution si vous m'en jugez digne. » La présentation sacramentelle est faite, sans répétition des déclarations précédentes. Désormais ces déclarations sont partie du sacrement; elles constituent une confession en règle.

Cette présentation ou accusation globale est virtuellement une répétition ou accusation détaillée des fautes déjà *portées à la connaissance* du confesseur auparavant. Le confesseur est saisi en tant que tel, officiellement; il est instruit officiellement aussi, et donc il peut régulièrement émettre la sentence qu'il croira convenable dans une cause où rien ne manque de ce qu'il faut, ni du côté de l'accusé ni du côté du juge, ni du côté du pénitent ni du côté du ministre.

Ceci est fort pratique, et les confesseurs le savent bien, certains confesseurs du moins qui sont obligés de saisir au vol leurs gros pénitents en les dispensant des formalités régulières de la confession telle que la font les personnes pieuses. Il serait mieux assurément, ne fût-ce que pour accentuer l'accusation et avec elle la contrition, il serait mieux de refaire en détail la narration de ses fautes au moment où l'on va en recevoir l'absolution. Mais il ne s'agit pas ici du mieux ou du moins parfait; il s'agit du nécessaire, du valide, du strict minimum requis par la théologie au point de vue « confession. » Que de fois il arrive qu'on peut arracher, sans en avoir l'air, à des gens d'abord mal disposés, la notification de leur état de conscience, au cours d'une conversation intime mais profane, puis tout d'un coup les courber à genoux sous une absolution excellente, devant laquelle ils auraient reculé s'il leur avait fallu se confesser normalement, tant ils y auraient eu de répugnance!

On ne confesse pas les gens malgré eux, en ce sens qu'on ne leur donne pas la contrition malgré eux. Cependant il est très vrai de dire qu'on peut les confesser, non pas malgré eux à proprement parler, mais sans qu'ils s'en doutent, d'une façon toute profane d'abord, laquelle devient sacramentelle dès l'instant où ces pécheurs, sans avoir rien ou à peu près rien à redire, s'accusent seulement en bloc de toutes les fautes qu'ils ont fait connaître au confesseur en dehors de la confession régulière.

Voilà donc une chose bien entendue. Une notification de péchés faite n'importe quand et n'importe comment — mais intégralement (en matière nécessaire), on le suppose — peut être une confession sacramentelle suffisante, à la condition qu'elle soit présentée, même *in globo*, comme accusation formelle à l'instant où l'on en demande l'absolution, toutes conditions de contrition et de bon propos se trouvant par ailleurs remplies.

Mais ici se présente une difficulté, d'un ordre un peu différent, qu'il est intéressant de résoudre. Que

penser du cas où le prêtre qui, simple « informé » jadis, et aujourd'hui « confesseur, » ne se souvient plus ou ne se souvient guère de la notification qui lui a été faite et que le pénitent lui rappelle seulement d'un mot, d'une façon tout à fait vague ? C'est là un point qui reste assez obscur dans les théologies morales. Il faut avouer qu'il est embarrassant ; car, si d'un côté la théorie spéculative du « jugement » pénitentiel semble exiger que le confesseur ait actuellement conscience des faits de la cause au moment où il juge, il semble aussi, d'autre part, difficile de condamner le pénitent, qui a fait strictement ce qu'il devait faire, à des répétitions pénibles. L'on sait, au surplus, que les confesseurs qui admettent le système des deux confessions pascales consécutives (l'une « en préparation » et l'autre seulement pour l'absolution) se montrent larges, avec saint Alphonse lui-même, sur le chapitre des répétitions à imposer aux fidèles en cas d'oubli de la dernière confession, ce qui laisse bien douter un peu de la nécessité prétendue de la « connaissance actuelle de la cause » dont on parlait plus haut.

Une considération très grave milite aussi en faveur de la pratique « large » sur ce chapitre. En cas de « confession » faite sérieusement peu de temps avant le jour où le pénitent viendra demander l'absolution, l'oubli peut être imputable seulement au confesseur, qui a une mauvaise mémoire, qui a écouté de façon distraite, qui a sommeillé peut-être. Il semble difficile d'exiger alors du pénitent une très désagréable répétition pour une circonstance qui échappe à sa responsabilité. Il a rempli son devoir : c'est donc parce que le confesseur aura manqué au sien qu'il sera puni ou tout au moins chargé d'un supplément d'ennuis souvent intolérable pour lui.

Dans ce cas, on ne le fera pas recommencer. Les auteurs, bien que divisés sur le point de savoir quel minimum de confession nouvelle sommaire il faut demander, sont d'accord cependant en grande majorité pour dire qu'il n'y a point lieu d'exiger la répétition de la confession tout entière. C'est donc qu'ils estiment valide la première notification une fois faite, avec la simple formalité nouvelle d'une présentation ou accusation sacramentelle *in globo*. Dès lors, pourquoi n'en diraiton pas autant dans le cas qui nous occupe, quand il y a long intervalle de temps entre la notification et l'accusation, avec oubli du côté du confesseur, pourvu toutefois que celui-ci, dans le souvenir *confus*, à peu près nul, de la narration qui lui a été faite ne se rappelle point positivement une circonstance qui, en dehors de la contrition, pourrait empêcher une absolution valide ?

Il est tout clair que, en pratique, le confesseur devra toujours autant que possible demander, au moins à grands traits, qu'on lui rappelle les déclarations oubliées par lui, afin de sauvegarder le caractère judiciaire de l'absolution et l'accomplissement du précepte positif divin qui réclame l'intégrité de l'accusation en tant que telle *quoad omnia et singula mortalia*. Les pécheurs, en règle générale, ne sont point disposés à trouver étrange ni mal fondée cette conduite du prêtre auquel ils demandent ainsi après coup l'absolution, et les fidèles un tant soit peu bien disposés habituellement au point de vue religieux trouveront cela tout naturel.

Oui, assurément, ceci est pour le mieux, au point de vue de l'administration normale du sacrement de Pénitence *ex præcepto positivo*. Mais n'oublions pas que nous envisageons exclusivement ici la question de validité *quoad essentiam ;* et sur ce terrain l'on peut conclure que la répétition détaillée n'est point rigoureusement nécessaire, pas même la répétition de plusieurs articles en gros. Faute de mieux, disent de bons auteurs, quand il y a sérieuse difficulté à exiger davantage, on peut se contenter du rappel d'un péché qui constitue la matière explicite suffisante du sacrement dans l'accusation, laquelle virtuellement englobe tous les autres, qui sont passés sous silence, oubliés du confesseur et peut-être, pour plusieurs au moins, du pénitent lui-même.

Pourrait-on aller plus loin encore et penser que le rappel d'un seul péché en forme explicite n'est même pas nécessaire ? Oui, disent nos auteurs, ceux du moins qui tiennent cette réponse pour assez probable, dans le cas par exemple où le confesseur, à propos d'une confession précédente faite régulièrement, en préparation, se rappellerait uniquement la pénitence qu'il a alors imposée, et, sur ce faible indice, pourrait encore évoquer, quoique de façon très vague, le souvenir de la gravité générique des aveux ainsi que de la dignité du pénitent à ce moment-là par rapport à l'absolution.

Peut-on se risquer encore un peu plus, et aller jusqu'au bout, en admettant la validité de l'absolution donnée par le confesseur sur une confession matériellement faite déjà, mais dont il a totalement perdu la mémoire, y compris la pénitence, et à propos de laquelle il juge très difficile de prier le pénitent de recommencer l'une de ses accusations ?

Les plus osés parmi les récents critiques de théologie morale iraient peut-être jusque-là, mais demanderaient sans doute que l'on garantisse la validité du sacrement en priant le pénitent de lui présenter un péché quelconque, même véniel, même étranger à la confession oubliée, et cela comme une sorte de base solide sur laquelle porterait explicitement la causalité sacramentelle justificative, atteignant du même coup implicitement toutes les matières détaillées jadis, déjà notifiées au confesseur et qui ne sont que globalement, d'un seul mot générique, présentées à l'absolution.

Nous posons le problème sans le résoudre. Il y faudrait plus de temps et de moyens de discussion que n'en comporte la présente consultation, nullement intéressée par cette hypothèse. Il faudrait chercher avec quelle probabilité rationnelle intrinsèque est soutenable la théorie qui, distinguant

soigneusement en cette affaire l'*essence* sacramentelle des éléments requis seulement par le *précepte positif* (loi de l'intégrité détaillée), croit pouvoir affirmer qu'une accusation générique sans précision d'un péché quelconque mortel ou véniel, en forme explicite, est encore une « confession » qui présente une matière suffisante à la validité de l'absolution sacramentelle, le pénitent, bien entendu, étant supposé de bonne foi par ailleurs, contrit, bien disposé, etc.

Mais c'est là une controverse épineuse, assez neuve, qui ne peut s'engager que sur un terrain passablement périlleux au point de vue de l'autorité, vu l'unanimité morale de l'enseignement reçu en sens contraire. Nous n'avons garde d'y entrer. Notre correspondant n'a point besoin de cette digression, plus curieuse peut-être qu'utile, pour trouver dans tout ce qui précède une réponse satisfaisante et suffisamment complète à sa question.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

Sacrée Congrégation du Concile

Séance du 30 avril 1904

A. CAUSE *per Summaria precum*

ROMANA

La S. Congrégation autorise un prêtre à acquitter dans une autre église des messes de fondation moyennant certaines conditions.

Le prêtre romain Guidon Latuile avait reçu en 1872, comme partie de son patrimoine ecclésiastique, une chapellenie fondée dans l'église collégiale Saint-Eustache de Rome. Les revenus annuels étaient alors de 214 f. 70 avec obligation de célébrer 200 messes dans l'année.

Il y a trois ans, le chapelain obtint un indult temporaire l'autorisant à porter à deux francs les honoraires des messes. Le temps écoulé, il sollicite un nouvel indult plus étendu, lui continuant la réduction des messes et lui permettant de les dire dans l'église Saint-Vincent et Saint-Anastase, où il célèbre quotidiennement la messe.

Le chapitre de Saint-Eustache s'oppose à la translation des messes. Il accuse le prêtre Latuile de négligence, parce qu'il n'est venu que pendant trois mois pour célébrer les messes de la chapellenie dans son église : d'où l'obligation pour le chapitre de les faire acquitter par un autre prêtre.

En outre, il déclare cette translation contraire au droit. De fait, c'est un principe reconnu que les fondations doivent être acquittées dans l'église où elles ont été faites [1]. La volonté du testateur doit être respectée et il faut une cause juste et nécessaire pour y déroger, comme il en faut une pour modifier n'importe quelle disposition testamentaire [1]. Or, quand un bienfaiteur a fait un legs à une église, c'est cette église seulement et son peuple qu'il est présumé vouloir favoriser. Aussi, d'après la pratique de la S. Congrégation, on n'autorise la translation d'une chapellenie ou d'une fondation que dans des cas de nécessité grave et urgente, ou du moins de grande utilité : ce qui n'existe pas dans l'espèce.

Tout d'abord, il n'y a aucune *nécessité*, parce que la fondation peut être facilement remplie dans l'église où elle se trouve. Il n'y a non plus aucun *avantage* pour le legs lui-même. On n'a en vue dans la requête que la commodité *personnelle* du recourant.

Enfin, il est d'usage de refuser la translation, quand les intéressés s'y opposent [2]. Or, le chapitre de Saint-Eustache fait à la translation une opposition motivée sur ce chef que la fondation en question n'est pas une chapellenie *personnelle* dont le chapelain peut acquitter les charges où il veut, mais une chapellenie *réelle* dont les titulaires ont toujours acquitté les messes à Saint-Eustache.

En sens contraire, on fait observer que le prêtre Latuile a un certain droit à la réduction des charges, parce que la chapellenie lui a été attribuée comme une partie de son titre patrimonial en 1872 et que les charges de la vie ont beaucoup augmenté depuis cette époque.

On ne peut non plus lui faire un reproche de n'avoir dit que quelques-unes des messes de la fondation à Saint-Eustache, parce que le legs n'en a pas souffert, les messes ayant été dites par les soins du chapitre, et que d'ailleurs c'est par ordre du Vicariat qu'il est allé célébrer quotidiennement à Saint-Vincent.

Quant à la translation, le rapporteur ne s'y oppose pas non plus. Il ne s'agit pas, en effet, de transférer la chapellenie, mais seulement d'autoriser pour une période déterminée la célébration des messes dans une église autre que celle où elles ont été fondées. Il n'y a d'ailleurs aucun dommage, ni pour les fondateurs, puisque l'on dit le même nombre de messes, ni pour l'église Saint-Eustache, qui possède d'autres fondations en assez grand nombre pour subvenir aux besoins et à la dévotion des paroissiens.

Il y a d'ailleurs des raisons sérieuses pour accorder la translation dans la mesure indiquée. Tout d'abord, on enlève pour l'avenir toute occasion de discussion entre le recourant et le chapitre de St-Eustache. D'autre part, le prêtre Latuile pourra plus facilement subvenir à ses besoins avec cette chapellenie et les autres messes qu'il pourra aisément acquitter dans l'église des saints Vincent et Anastase, comme le témoigne le curé de cette église.

Toutefois, on devrait lui imposer l'obligation

[1] Pasqualig., *de Sacrif.*, quæst. 1139.

[1] Trid., *Sess.* 22, *cap.* 6, *de Ref.*

[2] S. C. C. *in Lunen.-Sarzanen.*, *Commutationis voluntatis*, 18 Martii 1826 : — *in Nolana*, *Translationis*, 18 Aug. 1827.

d'informer de l'acquit des messes, non seulement le Vicariat de Rome, mais encore l'église Saint-Eustache, puisque, dans l'hypothèse, il n'y a pas une véritable translation, mais seulement une autorisation de célébrer ailleurs des messes de fondation.

C'est la solution acceptée par la S. Congrégation :

Dummodo orator missis per seipsum satisfaciat, pro gratia prorogationis reductionis onerum, cum dispensatione a conditione loci ad triennium, docto capitulo de onerum adimplemento, et facto verbo cum Ssmo.

REMARQUES

C'est la confirmation de la doctrine que nous avons toujours enseignée au sujet de la célébration des messes de fondation dans une église étrangère : il faut une autorisation du Souverain Pontife.

Toutefois, cela s'entend d'une translation *habituelle,* ou du moins fréquente, et nous pensons qu'un curé peut *accidentellement,* quand la famille du fondateur ne s'en froisse pas, acquitter lui-même ou faire acquitter *quelques* messes de fondation dans une autre église : *parum pro nihilo reputatur.*

B. Causes *in folio*

I

MELEVITANA [1]

D'après le droit commun, c'est au curé du défunt à faire la levée du corps et à accompagner le convoi de ses paroissiens qui meurent accidentellement sur une paroisse étrangère.

D'après une antique coutume en vigueur dans le diocèse de Naples, quand un paroissien venait à mourir sur une paroisse étrangère, le curé du lieu du décès, et non le propre curé du défunt, faisait la levée du corps et conduisait jusqu'à la limite de sa paroisse le cadavre qu'il remettait alors au propre curé.

Au témoignage de l'évêque, cette pratique fut abandonnée, il y a vingt et quelques années, à la suite de plusieurs décisions contraires de la S. C. du Concile, surtout de celle *in Bononien.*, du 14 mai 1881, et l'on en revint au droit commun, qui réserve au propre curé du défunt la levée du corps et la conduite à son église paroissiale, même en pénétrant sur une paroisse étrangère. Deux curés seulement y firent opposition : Vincent Mandé, curé de *Slieme,* et le curé de Saint-Julien, petite paroisse érigée en 1891.

Le 10 octobre 1900 mourait à *Slieme,* où il était venu passer quelques jours de vacances, le juge Laurent Xuereb, de la paroisse Saint-Paul-le-Naufragé, de La Valette. Le chanoine Camilleri, son curé, se présenta bientôt pour faire la levée du corps et conduire le défunt dans sa propre église.

[1] Malte.

De là protestation auprès de l'évêque du curé de Slieme, qui se plaignait que ses droits fondés sur une antique coutume avaient été violés. De là aussi recours de la part du curé à la S. Congrégation, pour faire reconnaître par le tribunal suprême l'existence d'une paisible possession et se faire indemniser des torts que lui avait causés la spoliation arbitraire et injuste de ses droits.

L'évêque, consulté, se prononce contre le curé de Slieme : il invoque des raisons de droit que nous retrouverons tout à l'heure, et déclare que la pratique en question a été abandonnée vers 1881 par tous ses curés, sauf deux.

I. L'avocat du curé de Slieme se borne à invoquer la coutume; après en avoir démontré l'existence, il en étudie le caractère juridique.

a) Le témoignage de l'évêque permet d'établir l'existence de la coutume pour tout le diocèse jusqu'en 1881. Pour les années suivantes, on peut citer des faits qui la montrent persévérant dans la paroisse de Slieme.

Il y a d'abord la question du *lazaret,* établi sur cette paroisse, où le curé va chercher tous les défunts, sans aucune réclamation des autres curés. — On peut aussi apporter comme exemple l'hospice central de Malte, d'où les défunts sont conduits au cimetière sans qu'on s'occupe du droit du curé du défunt. Un curé ayant présenté une réclamation pour faire reconnaître ses droits, l'Officialité de Malte le débouta de sa requête en s'appuyant sur une coutume contraire immémoriale.

Quand des personnes étrangères sont mortes sur la paroisse de Slieme, deux curés, il est vrai, se sont présentés pour faire la levée du corps de leurs paroissiens, mais c'était pour les riches seuls, laissant au curé du lieu le soin de faire la sépulture des pauvres.

b) Quelle est la valeur juridique de cette pratique ? — Il ne s'agit pas, remarque-t-on, d'une prescription portant sur tous les droits du curé, dont on changerait la situation d'une manière importante, mais seulement de l'acquisition d'un droit particulier en vertu d'une pratique immémoriale.

Or, les auteurs déclarent qu'une coutume centenaire et immémoriale fait supposer les meilleurs titres du monde. Et la Rote : « Etiam in actibus ecclesiæ præjudicium divinique cultus detrimentum inferentibus, (consuetudinem) plenam amplissimamque inducere cujuscumque melioris tituli, ac proinde etiam beneplaciti Apostolici præsumptionem [1]. »

Cela se vérifie surtout pour les funérailles, parce que ce droit n'appartient pas exclusivement à la paroisse et qu'on le rencontre dans des églises non paroissiales [2].

[1] S. Rota, *in una Romana, Oblationum,* 26 jan. 1726.
[2] Scarfant. Addit. 48, n. 99.

Il suffit même d'une prescription de 40 ans pour enlever les droits d'un curé en cette matière, au témoignage du cardinal Petra : « Assistentia juris parocho (circa juris funerandi), dit-il, non habet eam vehementem juris præsumptionem, ut non possit infringi saltem per quadragenariam cum titulo colorato [1]. » On trouve un autre exemple de prescription au sujet des droits de sépulture dans la quarte funéraire qui peut être enlevée au curé, d'après Ferraris, par une pratique contraire de *dix* ans [2].

D'après ces auteurs, on devrait donc reconnaître comme valide la coutume immémoriale qui permet au curé du décès de faire la levée du corps des étrangers morts sur sa paroisse, contrairement au droit commun, qui la réserve au curé du défunt.

On peut citer des auteurs qui admettent la validité de cette coutume. Il y a d'abord Leurenius : parlant des personnes qui sont mortes dans les hospices, il revendique pour le curé du domicile le droit de faire la levée du corps, à moins toutefois, dit-il, qu'il n'y ait une coutume contraire, *dummodo contraria non vigeat consuetudo* [3].

Berardi se prononce dans le même sens. Pour les étrangers morts sur la paroisse, le droit commun réserve au curé du domicile la levée du corps et la présidence du convoi : « excipe nisi alicubi privilegia vel consuetudines legitimæ in contrarium essent, et parocho loci sive totaliter, sive in parte faverent [4]. »

Enfin les Congrégations romaines ont adopté, elles aussi, cette jurisprudence. Dans la cause *in Thelesina,* du 22 août 1902, la S. C. des Evêques et Réguliers a consacré une coutume en vertu de laquelle une église non paroissiale faisait la levée du corps et les funérailles complètes de toutes les personnes décédées dans la ville, à l'exclusion des deux curés du lieu.

Il y a aussi la cause de Bologne, du 14 mai 1881, traitée par la S. C. du Concile : nous la retrouverons plus loin et nous en verrons le sens véritable.

II. Le curé de la paroisse Saint-Paul conteste une partie des affirmations du curé de Slieme et prouve par des faits qu'il a toujours été chercher les cadavres de ses paroissiens dans les paroisses étrangères, et que tous les autres curés, à l'exception de ceux de Slieme et de Saint-Julien, ont toujours fait de même.

Nous laissons de côté les arguments de droit pour arriver aux observations présentées par le secrétaire.

Tout d'abord, l'évêque affirme que la coutume contraire a été abandonnée peu à peu depuis 1881 dans le diocèse de Malte. Le curé de Slieme apporte, il est vrai, les dépositions de quelques curés en faveur du maintien de cette coutume ; mais comme elles sont contredites par les dépositions d'autres curés et qu'elles n'ont pas été données sous la foi du serment, il n'en faut tenir aucun compte au point de vue juridique.

Il reste donc acquis que les seuls curés de Slieme et de Saint-Julien ont protesté contre l'abolition de la coutume.

C'est le cas d'invoquer la décision *in Bonon.*, du 14 mai 1881. Le curé de la paroisse sur laquelle se trouvait l'hôpital de Sainte-Marie invoquait la coutume pour se réserver, à l'encontre des curés du domicile, le droit de conduire les défunts et il apportait en sa faveur les dépositions de plusieurs témoins ; malgré cela, selon le vœu de l'archevêque, on n'en tint aucun compte et on se prononça pour le droit commun.

On pourrait objecter que, vu la nature de la coutume immémoriale, il faut une longue pratique contraire pour l'abolir. Cela n'est pas. De fait, il s'agit ici d'une coutume contraire au droit commun ; or, d'après Reiffenstuel, une pratique de dix ans suffit pour l'abolir et ramener le droit commun : « Quando consuetudo posterior contra aliam consuetudinem reducit nos ad terminos juris communis ecclesiastici, sufficere tempus decem annorum ad tollendam contrariam consuetudinem priorem, tenet Abbas, cap. ult. n. 19, not. Felinus [1]... » Or, plus de dix ans se sont écoulés depuis 1881.

De plus, on ne peut pas invoquer utilement la pratique dont parle le curé de Slieme, parce qu'il s'agit de prescrire contre les droits du curé qui n'admettent pas la prescription. D'ailleurs la paroisse de Slieme est de fondation récente, puisqu'elle date de l'année 1879 ; or, dans le cas, il faudrait, d'après les canonistes cités par la partie adverse, une période de 40 ans.

Enfin il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici de curés ; or les curés gouvernent leur paroisse pour eux-mêmes, sans engager leurs successeurs, de sorte qu'aucun curé ne peut souffrir des actes posés par ses prédécesseurs.

La S. Congrégation s'est prononcée dans ce sens et a rappelé à l'observation du droit commun :

Dubium : *An parocho Sliemæ competat jus levandi cadavera, ducendique funus usque ad limites propriæ parœciæ, eorum qui, cum parochiani non sint, in eadem parœcia moriuntur in casu ?*

Resp. *In casu standum juri communi.*

II

Pisauren. [2]

La S. Congrégation casse une sentence épiscopale qui attribuait au curé du domicile tous les honoraires perçus par le curé du décès pour les funérailles d'un homme que l'on n'avait

[1] Card. Petra, t. ii, *in constit. IX Innoc. III, sub n. 55.*
[2] Ferraris, v° *Quarta funeralis*, n. 3.
[3] Leurenius, *In for. benef., sect.* 3, *cap.* 2, *qu.* 453.
[4] Berardi, *de Parocho*, n. 813.

[1] Reiffenstuel, in tit. *de Consuetud.*, § i, n. 196.
[2] Pesaro, Italie centrale.

pas voulu reporter à son domicile, à raison des frais considérables de transport.

Alphonse Miniati-Paoli, de famille noble, avait son domicile sur la paroisse de l'église cathédrale de Pesaro. Il possédait aussi un domaine rural situé sur la paroisse Saint-Michel, au village de Novilara, du même diocèse. Comme il s'y était rendu *rusticationis causa,* il y mourut le 1er juin 1901, après un mois de séjour.

Comme il n'avait pas de sépulture de famille et qu'il n'avait pas fait élection de sépulture, ses héritiers, dans le but d'éviter la taxe exigée par la loi pour le transport des cadavres d'une ville à une autre, le firent porter à l'église abbatiale de Saint-Michel, sur la paroisse de laquelle il était mort, et déposer dans le cimetière voisin, qui sert à la sépulture des habitants du lieu.

Le chapitre de la cathédrale de Pesaro, qui est en même temps curé de la paroisse, réclama au curé de Novilara les émoluments de la cérémonie. Celui-ci prétendait n'être tenu qu'à la quarte funéraire.

Saisi de la difficulté, l'Ordinaire publia, le 10 janvier 1903, la sentence suivante :

Vu les raisons alléguées par les deux parties adverses ;
Vu et considéré en particulier...
Nous déclarons et jugeons :
1° Le chapitre de la cathédrale a plein droit de recevoir tous les honoraires des funérailles Miniati-Paoli.
2° Nous condamnons le R. Dom Joseph Barbieri, abbé-curé de Saint-Michel de Novilara, qui s'était attribué les honoraires en question, à les rendre intégralement au chapitre de la cathédrale, en gardant à titre de compensation *une* livre de cire, comme le veut le Synode *Radicati.*

Le curé de Novilara, pensant que cette sentence était contraire à ses droits, porta l'affaire à la S. C. du Concile.

Après avoir résumé les raisons alléguées par les deux parties, le secrétaire fait les observations suivantes :

D'après le droit commun, un défunt doit certainement être inhumé dans la paroisse de son domicile, où il a reçu les sacrements et assisté aux offices divins. De là découle l'obligation de verser au propre curé la portion canonique.

La portion canonique est définie par Reiffenstuel : « Certa pars bonorum illorum parocho defuncti debita, quæ ex voluntate defuncti ipsius ultima, vel occasione funeris obveniunt alienæ ecclesiæ in qua defunctus sepulturam eligit, vel ubi tanquam in sepultura majorum sepelitur [1]. » Ce qui motive cette réserve, c'est le désir de récompenser le curé pour son travail et la charge d'âme vis-à-vis du défunt : *Ad quem nempe spectat onus, et commodum spectare debet.*

Cette règle s'impose à ce point que le droit permet à l'église paroissiale de réclamer la quarte funéraire à l'église de la sépulture, dans le cas où celui qui a choisi une église étrangère n'y aurait pas pourvu. Ce principe est applicable aussi aux églises qui ont obtenu par privilège le droit d'être choisies comme lieu de sépulture. Il n'y a d'exception que pour le cas où un individu, ayant deux domiciles dans deux paroisses distinctes, passe à peu près moitié de l'année dans chacun d'eux : dans ce cas, la portion canonique est partagée par égale partie entre les deux curés, comme l'enseigne Reiffenstuel, au passage cité.

Dans l'espèce, le défunt Miniati avait son domicile sur la paroisse de la cathédrale de Pesaro ; quant à la paroisse Saint-Michel de Novilara, où il est mort après un mois de séjour de vacances, il n'y avait pas même de quasi-domicile ; car un séjour d'*un* mois ne lui suffisait pas pour constituer un second domicile, de manière à avoir deux domiciles, comme le dit Pirhing :

Per hoc quod quis transeat a loco domicilii ad alium locum, ibique ad tempus habitet, non amittit prius domicilium, nec fit incola aut parochianus illius loci ad quem migravit, nisi habeat animum stabiliter ibidem permanendi. Hinc portio canonica parochialis non debetur ecclesiæ civitatis in qua mortuus est et sepultus : quia ibi defunctus non habet domicilium, et consequenter nec parochiam, cum non migraverit eo animo perpetuo ibi manendi ; sed debetur illa portio ecclesiæ parochiali pagi illius in quo retinuit domicilium.

En outre, quand un défunt est inhumé dans une autre église par suite d'une élection de sépulture, la portion canonique de tout ce qui revient à l'église des funérailles est due à l'église paroissiale où il aurait dû, sans l'élection, être inhumé, qu'il soit mort dans sa paroisse ou ailleurs. Tout cela est très clair dans le droit ; mais la difficulté, c'est d'en faire l'application au cas présent.

Bien que la sentence épiscopale soit contraire au curé de Novilara, on peut cependant apporter de bonnes raisons en faveur de celui-ci.

Tout d'abord, on peut invoquer pour lui le passage du synode diocésain *Radicati* où il est prescrit de payer la quarte funéraire au curé du domicile, quand un paroissien vient à mourir dans la maison de campagne où il s'était rendu pour se reposer. L'évêque de Pesaro semble donc s'être trompé en affirmant que le synode *Radicati* n'a réservé la portion canonique au curé du domicile que dans le seul cas où le défunt ne pourrait *sans danger* être rapporté dans sa paroisse. On peut fort bien comparer à ce danger la *difficulté* éprouvée par la famille Miniati à raison des dépenses importantes qu'elle aurait dû faire pour ramener le corps du défunt à l'église paroissiale de Pesaro.

En outre, les paroles du même synode ne semblent pas attribuer, comme l'a affirmé l'évêque, *une seule livre de cire* au curé du décès ; le synode vise, en effet, le cas où *la quarte funéraire ne serait pas due au curé du décès.*

Par ces expressions, on peut voir que l'on doit verser quelquefois à ce curé la *quarte* funéraire, c'est-à-dire une portion supérieure à une livre de

[1] Reiffenst., *Lib. III, tit. 28, § II, n. 5.*

cire, et cette réserve se justifie par ce motif qu'une personne reçoit plusieurs fois les sacrements dans sa maison de campagne, bien qu'elle n'y habite pas la majeure partie de l'année. Dès lors, en effet, que la portion canonique a pour but de récompenser le travail que le curé s'est imposé pour l'administration des sacrements à ses paroissiens, il est juste d'en faire profiter au *prorata* le curé étranger sur la paroisse duquel une personne passe une partie de l'année.

D'autre part, comme il n'y a dans le droit général aucune règle précise pour déterminer la quantité de la portion canonique, les uns la fixant au quart, les autres au tiers, d'autres à la moitié, et que le droit particulier de Pesaro n'a rien de clair à ce sujet, il faudrait une intervention de l'autorité pour faire cette détermination, en tenant compte du plus ou moins de travail imposé à chaque curé pendant le séjour des individus sur sa paroisse.

La S. Congrégation, se rendant aux raisons du rapporteur, a annulé la sentence épiscopale qui attribuait au chapitre de Pesaro les émoluments de la sépulture Miniati. C'était par là-même confirmer l'offre de la quarte funéraire faite au chapitre par le curé de Saint-Michel, qui se réservait le reste des émoluments.

Dubium : *An sententia Episcopi Pisaurensis diei 10 januarii 1903 sit confirmanda, vel infirmanda in casu ?*

Emi Patres decreverunt : *Sententiam esse infirmandam.*

LITURGIE

Q. — D'après l'*Ami*, p. 191, on n'a plus la liberté qu'on avait autrefois avant saint Pie V, de célébrer des messes votives en tout temps, et il n'y a pas jusqu'aux Ordres qui ont conservé leur liturgie du moyen âge qui ne soient liés aujourd'hui *par leurs rubriques*. Mais que penser alors du rit cartusien, où rien n'a été changé depuis l'origine ?

R. — S'il est vrai, comme vous le dites, que les églises de votre Ordre avaient déjà, à l'époque de saint Pie V, la coutume deux fois séculaire de célébrer des messes votives, quelque fût le rit de la fête, et que cette coutume ait ensuite été consacrée *par vos rubriques*, il n'est pas douteux que vous l'ayez encore. Mais *vos rubriques* n'ont-elles pas déterminé, comme celles du rit romain, les cas où ces messes votives ne conviendraient pas, et par conséquent sont prohibées ? Les détails que vous donnez dans la lettre d'envoi me paraissent l'insinuer clairement.

Ainsi, d'après vous, à peu près tous les jours de l'année, même aux plus grandes fêtes, il y a une messe prescrite pour vos défunts, et la rubrique dit : « *In festis, potest dici de vivis.* » Or, pourquoi ? C'est qu'en règle générale un prêtre ne peut par la messe du jour satisfaire à l'obligation qu'il a de dire une messe fondée pour les défunts ; et ce n'est qu'autant que le rit de la fête ou une cause raisonnable s'opposent à la messe de *Requiem*, qu'il *peut* dire la messe du jour en son lieu et place. (S. R. C., 3 mars 1761, n. 2461, ad 7 ; 13 juin 1899, n. 4031, ad 4). Voilà une première preuve que vos rubriques elles-mêmes restreignent la liberté plus grande que vous auriez pu avoir avant saint Pie V.

Une seconde preuve, c'est qu'aujourd'hui, dites-vous, personne n'oserait cependant célébrer une messe votive un jour de fête ; et je vous crois volontiers, car la rubrique précitée s'y oppose, et il n'est pas besoin de recourir à la rubrique romaine, qui ne vous atteindrait pas, pour expliquer la pratique actuelle de vos Pères.

Q. — Dans les ondoiements, faut-il oindre l'enfant du saint chrême ?

R. — Le prêtre qui baptise *à la maison* un enfant en danger de mort omet tout ce qui précède le baptême, c'est-à-dire l'infusion de l'eau sur la tête, et se conforme pour le reste aux rubriques du Rituel, tit. II, chap. 2, n. 28 à 31. Par exemple, *s'il a le saint chrême*, il fera l'onction sur la tête du baptisé, puis lui donnera le petit bonnet blanc, et le cierge selon le rit et les formules d'usage. (Cf. *Ami*, 1880, p. 416). Mais si, vu l'imminence du danger, il n'a pas eu le temps de se pourvoir du saint chrême, ces cérémonies avec celles qui précèdent le baptême et qui ont dû être omises selon que l'ordonne le Rituel, devront seulement être suppléées à l'église, où l'on présentera l'enfant, s'il survit. (S. R. C., 23 sept. 1820, n. 2607 ; notes sur ce décret, tom. IV de la Collection, p. 198).

Mais *quid*, s'il s'agit d'un enfant qui n'est pas malade ? Ces sortes d'ondoiement sont défendues, et un évêque d'Italie, ayant consulté Rome sur l'usage existant dans son diocèse, fut avisé « quod ipse omnino curare debeat (prudenter tamen et caute) removere abusus qui in hac re irrepserunt ; efficiatque ut infantes ad baptizandum, juxta præscriptionem et communem praxim, ad ecclesiam deferantur. » (S. R. C., 27 avril 1877, n. 3418).

Le Saint-Siège n'a excepté jusqu'ici de cette règle que les pays de mission, où, les catholiques étant souvent très éloignés des églises ou oratoires publics, il permet aux missionnaires de baptiser solennellement les enfants même non malades dans les maisons privées avec tous les rites accoutumés de l'Eglise. (S. R. C., 4 fév. 1871, n. 3234, *dub.* III). Ajoutez le cas des enfants de souverains, et c'est tout.

Si cependant quelques évêques avaient obtenu des indults particuliers, il faudrait suivre les instructions qui sans doute ne manquent pas de les accompagner. (Cf. *Ami*, 1888, p. 245).